رساله دفع الاشتباه في امر الكنيسه ١٢ صح

١



خمس نامي

رسالة معمولة لدفع الاشتباه في امر الكنيسة والبيع بين النار
في القرى والسواد والبلاد والامصار



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ارسل رسوله بالهدى
ودين الحق ليظهره على الدين كله وفضله
على من سواه من ملائكته ورسله وجعل
لأمته وجه الأرض مساجد يذكر فيها اسمه
وامرهم باعلان الحق واطفاء نيران الكفر
وهدم متعبدهم حتى لا يبقى منه رسمه
والصلوة والسلام على نبيه محمد سيد
الأنام وآله الكرام واصحابه العظام ومن
تبعهم بالاعتصام الى قيام الساعة
وساعة القيام وبعد فلما اشتبه

الأمر في باب الكنايس والبيع وبيوت
النار كتبت اوراقا ينكشف بها ما هو
المختار في القرى والامصار وجعلتها
على فصول وخاتمة طلبا لمرضاة الله
وخير خاتمة واعلم ان الكنيسة لا تخلو
من ان تكون قديمة او حديثة وكل
واحد منهما اما ان تكون في البلاد
او في القرى والسواد وكل واحد
منهما اما ان تكون مفتتحة صلحا او قهرا
وعنوة والمفتوحة عنوة قرية كانت
او بلدة اما ان تقر عليها اهلها اولا
والقرية المفتوحة قهرا اما ان يجعلها الامام
مصرا اولا وهذه عدة اقسام اوردت

> يقال الكنيسة اليهود والنصارى لمتعبدهم
> وكذلك البيعة كان مطلقا في الاصل ثم غلب
> استعمال الكنيسة لمتعبد اليهود والبيعة لمتعبد
> النصارى كذا في الكفاية والعناية لكن الغالب في
> عرفنا استعمال الكنيسة مطلقا لمتعبد اليهود
> والنصارى ولهذا اكتفينا به ههنا منه

كل قسم منها في فصل الا ان البعض لاشتراكه
مع آخر منها في حكم واصل اوردتهما في فصل

فصل في القديمة في بلدة فتحها الامام
عنوة ثم جعلهم ذمة او في قرية كذلك
ثم صارت مصرا من امصار المسلمين قال في
التجريد كل مصر من امصار المشركين ظهر
عليهم المسلمون عنوة وصالحهم الامام على
ان يجعلهم ذمة وفيها كنايس قديمة منعوا
عن الصلوة فيها وامروا ان يجعلوها مساكن
لانه لما فتحت عنوة صارت للغانمين فلا
يستحقها اهل الذمة الا بتقريرهم وكان
تقريرهم بمعنى التمكين من الاحداث ولا ينبغي
ان يهدمها وكذلك كل قرية جعلها الامام

مصرا لما بينا وقال في التاتارخانية اذا فتح الامام
بلدة من بلاد اهل الشرك قهرا وعنوة ثم
صالحهم على ان يجعلهم ذمة وفيها كنايس
قديمة وبيوت النار او كانت قرية من قراهم
كذلك ثم صار ذلك الموضع مصرا من امصار
المسلمين تجمع فيه الجمع ويقام فيه الحدود
فان الامام يمنعهم عن الصلوة فيها ثم
لا يهدم بناء الكنيسة لكن يؤمرون حتى
يجعلوها مساكن وقال في التسهيل ذكر محمد
ان الكنايس والبيع القديمة تهدم في امصار
المسلمين قال شمس الائمة السرخسي الاصح عندي
ان القديمة لا تهدم وذكر كل بلدة فتحها
الامام عنوة وصالحهم على ان يجعلهم ذمة

منعوا عن الصلوة فى كنايسهم القديمة وامرهم
ان يجعلوها مساكن وقال فى البزازية كل
ارض فتحت عنوة لا تترك فيها كنيسة ولا بيعة
ولا بيت النار واعترض على الامام الحلواني
والامام السرخسي بان بخاري وسمرقند فتحا
عنوة فكيف تترك البيع فقال لانهم كانوا مجوسيا
واليهود والنصارى كانوا مقهورين تحت
ايديهم بالامان والقهر لا يرد على المقهور
فلهذا تترك البيع واما بيت النار فلا تترك
البتة لان القهر ورد عليهم وعلى هذا تترك
البيع بخوارزم لانها فتحت صلحا وهذا الاعتراض
مع جوابه مذكور بعينه فى مجمع الفتاوى وغيره
فان قيل قال فى التاتارخانية وفى الامصار

تترك القديمة على رواية الاجارات وعامة
الكتب وفي الولوالجية وهذا اصح وعلى رواية
كتاب العشر والخراج لا تترك القديمة و
برواية كتاب العشر اخذ الحسن وهذه الروايات
فيما ظهر الامام عليهم من غير صلح انتهى كلامه
ولا يخفى ان بين هذه الروايات وما سبق
نوع مدافعة قلنا لا مدافعة ولا منافاة
اذ المراد بترك القديمة على رواية الاجارات
وعامة الكتب عدم هدمها وبعدم تركها
على رواية كتاب العشر هدمها ويدل على
ذلك ان هذه الروايات اوردها الامام
فخر الدين قاضي خان في فتاواه مشروحة مفسرة
بما قررنا به حيث قال اما القديمة ذكر محمد

في الاجارات لا تهدم وذكر في كتاب العشر
والخراج انها تهدم في امصار المسلمين وقال
شمس الائمة السرخسي الاصح عندي رواية
الاجارات ويدل عليه قول المنية ايضا
اما القديمة في الامصار قيل تهدم وقيل لا
واذ قد عرفت هذا تبين لك ان المراد
بالاصح في قوله وفي الولوالجية وهذا اصح
هو عدم الهدم كما في فتاوى قاضي خان ثم
لا يخفى عليك ان عدم الهدم لا يدل على الترك
والابقاء على المعبدية قطعا لجواز ان لا يهدم
ويجعل مسكنا كما ذكر فيما مر غير مرة اولا
يرى ان الامام السرخسي قال الاصح عندي
رواية الاجارات وهي عدم الهدم كما عرفته

آنفا مع ان القديمة عنده لا تترك على معبديتها
بل يجعل مسكنا كما تحققته فيما سلف على انه
لما لم يوجد نقل على ذلك الخصوص وجب علينا
العمل بالنصوص فحينئذ تحمل رواية الاجارات
وعامة الكتب على ما نص عليه في التجريد
وغيره من الكتب المذكورة واما قول البزازية
فيما مر واما بيت النار فلا يترك البتة
فيراد به كما هو الظاهر انه لا يترك على
معبديته البتة ويجعل مسكنا كما في
التجريد وغيره ويحتمل ان يراد به انه يهدم
ولا يترك على حاله البتة كما في رواية كتاب
العشر والخراج وقوله وعلى هذا يترك البيع
بخوارزم لانها فتحت صلحا يراد به انها

يترك على معبديتها بقرينة الصلح وبما
لخصنا الكلام في هذا المقام ظهر
التطبيق والتلفيق بعون الله ملك
التوفيق فصل اما القديمة في بلدة
فتحها الامام قهرا وعنوة ثم لم يجعلهم
ذمة بل استرقهم او قتلهم ثم صارت
مصرا من امصار المسلمين يجمع فيه الجمع و
يقام فيه الحدود ثم نقلت اليه طائفة
من النصارى او اليهود كدار السلطنة
قسطنطينية حميت عن البؤس والبلية
فليست من محل النزاع في شئ لانها
بالقهر وسبي اهلها صارت للمسلمين
فجعلها بعد معبدا لطائفة اخرى
من المشركين

احداث بلا مرية كما لا يخفى على من له في
الفقه ادنى دربة ولانهم لما لم يجوزوا
جعلها معبدا في بلدة فتحت عنوة وافق
عليها اهلها لمعنى الاحداث كما عرفته فههنا
بالطريق الاولى لظهور معنى الاحداث
لما بينا ولان اتخاذها معبدا كاتخاذ دار
من الدور القديمة معبدا لاشتراكهما
في الاحداث بعد ما صارت للمسلمين
وكونها كنيسة قبل ذلك لا يجدي
طائلا بذلك ولان قول الامام الحلواني
والامام السرخسي فيما مر واما بيت النار
فلا يترك البتة لورود القهر عليهم حجة
قاطعة وبينة واضحة لما ادعيناه ههنا

ولأن صاحب الهداية قال واذا انهدمت
الكنايس والبيع القديمة اعادوها الخ
وقال في غاية البيان والمراد من القديمة
ما كانت قبل فتح الإمام بلدهم ويصالحهم
على تقريرهم واراضيهم وذلك لأن
الصلح لما وقع على تقريرهم وترك التعرض
لهم دل ذلك على اعادة ما انهدم انتهى
كلامه وهذا تصريح بأن القديمة التي
تترك على معبديتها وتعاد عند انهدامها
ما كانت في بلدة فتحت صلحاً على تقريرهم
واراضيهم وترك التعرض لهم وبما
اوضحناه ظهر الحق في القرى والأمصار
ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار

فصل واما القديمة في السواد والقرى
ففي فتاوى قاضي خان قال مشايخنا لا تهدم
الكنايس والبيع القديمة في السواد والقرى
وفي المنية اما البيع القديمة في السواد
لا تهدم في الروايات كلها وكذا في التتمة
واعلم انهم ذكروا فيما مر ان القرية التي
فتحت عنوة واقر عليها اهلها ثم صارت مصراً
من امصار المسلمين لا تهدم فيها القديمة بل
يجعل مسكناً ولا يخفى ان في التقييد بصيرورتها
مصراً للمسلمين دلالة على انها فيما لو لم تمصر للمسلمين
تترك على حالها ولا يجعل مسكناً اذا عرفت
هذا فنقول ان اريد ههنا بالقرى ما لم تمصر
للمسلمين ينبغي ان يراد بعدم هدم القديمة

جعلها مسكنا لما عرفته وان اريد بها ما
لو تمصر كذلك ينبغي ان تترك على حالها
فصل واما القديمة في الصلحية فهي التاتار
خانية اذا وقع الصلح بينهم وبين الامام قبل
ظهور الامام عليهم وعلى انفسهم واراضيهم
على ان يقاسمهم الامام منازلهم في مصرهم
فان الكنايس تترك على حالها في الروايات
كلها المصر والقرى في ذلك سواء ولكن يمنعون
عن الاحداث فيهما وفي المنية فاما القديمة
في الصلحية تترك في المواضع كلها في الروايات
كلها قال محمد رحمه الله ليس ينبغي ان يترك
في ارض العرب كنيسة ولا بيعة ولا بيت نار
وفي الصلحية تترك في المواضع كلها

ويمنع احداثها في الامصار وفي القرى في
قولهم جميعا وكذا في التتمة وفي التجريد
اذا طلب قوم من اهل الحرب منا ان يصيروا
ذمة يؤدون الخراج والجزية ويجري عليهم
احكام الاسلام يجب اجابتهم اليه لان
عقد الذمة ترك المحاربة وانه خلف عن
الاسلام فاذا جاؤا بالاصل وهو الاسلام
يجب قبوله فكذا الخلف ولا يتعرض لكنايسهم
وبيعهم ولا يهدم شيء من ذلك لان عقد
الذمة وقع على ترك التعرض لها
فصل واما الاحداث في الامصار فهي التتمة
اهل الذمة اذا ارادوا احداث البيع
والكنايس في الامصار يمنعون بالاجماع

وكذا في المنيه وقال في فتاوي قاضي خان
اذا اراد اهل الذمّة احداث البيع والكنايس
او المجوس احداث بيت النّار وارادوا
ذلك في امصار المسلمين وفيما كان من فناء
المصر منعوا عن ذلك عند الكلّ ولا يترك
الذمّيّ ان يتّخذ في بيته صومعة في المصر
يصلّي فيه وقال في الهداية والصّومعة
للتّخلّي فيها بمنزلة البيعة بخلاف موضع
الصّلوة في البيت لأنّه تبع السّكنى وفي
التّتمة والمنية وان صالح قوم من اهل
الحرب على ارضهم وصاروا ذمّة وتمصّرت
حتّى تقام فيها الحدود فانّه يترك فيها
من البيعة والكنيسة ما كانت يوم صلحوا

وليس للمسلمين ان يهدموا وان احدث
غيره يهدم ما كان في المصر والمصر القصبة
والمدينة والرّبض وقال في التجريد وان
ارادوا ان يحدثوا شيئاً من الكنايس
والبيع بعد ما تمصّرت لم يمكّنوا من ذلك
لأنّ المصر موضع اظهار شعاير الأسلام
فلا يمكّن من اظهار شعاير الكفر ولهذا
لا يمكّنون من اظهار بيع الخمر والخنزير فيه
وادخال شيء من ذلك في المصر وان مصّر
الأمام مصراً للمسلمين كما مصّر عمر رضي الله عنه
الكوفة والبصرة فاشترى قوم من اهل
الذمّة داراً وارادوا ان يتّخذوها كنايس
لم يمكّنوا من ذلك لما بيّنا وكذلك لو تخلّي

رجل في صومعته منع من ذلك لانه بمعنى
احداث الكنيسة وفي التاتارخانية ولو طلب
قوم من اهل الحرب الصلح على ان يصيروا ذمة
على ان المسلمين ان اتخذوا امصارا في ارضهم
لم يمنعوهم من ان يحدثوا بيعة او كنيسة
ومن ان يظهروا فيه بيع الخمور والخنازير
فلا ينبغي للمسلمين ان يصالحهم على ذلك
ولو صالحوهم على ذلك كان لهم ان ينقضوا
الصلح فصل واما الاحداث في القرى
ففي المنية اختلف المشايخ فيه قال مشايخ
بلخ يمنعون وقال مشايخ بخاري لا قال
السرخسي ان كانت غالب اهلها اهل الذمة
لا يمنعون والا يمنعون وفي التتمة ذكر

شمس الائمة السرخسي الاصح عندي يمنعون
عن ذلك في السواد وذكر هو في السير
الكبير فقال ان كانت قرية غالب اهلها
اهل الذمة لا يمنعون اما القرية التي يسكنها
المسلمون اختلف المشايخ فيها وفي التجريد
ولو عطل الامام المصر وتركوا الجمعة واقامة
الحدود كان لاهل الذمة ان يحدثوا
ما شاؤا لانها بالتعطيل عادت قرية وكذا
في التاتارخانية وقال في الهداية في كتاب
الكراهية لا يمكنون من اتخاذ البيع والكنايس
واظهار بيع الخمور والخنازير في الاسواق
لظهور شعائر الاسلام فيها بخلاف السواد
قالوا هذا اذا كان في سواد الكوفة

لأن غالب اهلها اهل الذمة فأما سوادنا
فاعلام الأسلام فيها ظاهرة فلا يمكنون
فيها ايضا وهو الأصح وفي الكافي فأما
في سوادنا وبلادنا فاعلام الأسلام فيها
بادية فلا يمكنون فيها ايضا وهو الصحيح
لا يقال لما ذكر في الهداية والكافي
وغيرهما من ان الذمي اذا اوصى بدار
كنيسة لقوم غير مسمين جازت الوصية
عند ابي حنيفه رحمه الله يدل بظاهره
على جواز الأحداث عنده في القرى والأمصار
لأنا نقول ذلك الأختلاف في القرى فاما
في الأمصار فلا يجوز بالأتفاق لأنهم
لا يمكنون من احداث الكنيسة في الأمصار

كذا في شروح الهداية وقال في الكفاية
الظاهر اراد ههنا بالقرى ما ليس فيه من
شعائر الأسلام شيء اما اذا كانت قرية
فيها شيء من شعائر الأسلام فهي كالمصر
ولهذا لا يمكنون من بيع الخمور والخنازير
فيها خانية وفي فتاوى قاضيخان الذمي
اذا اشترى دارا في المصر ذكر في العشر
والخراج انه لا ينبغي ان يباع منه ولو اشترى
يجبر على بيعها من المسلم وذكر في
الأجارات انه يجوز الشراء ولا يجبر على البيع
وفي التاتارخانية اهل الذمة اذا اتخذوا
دورا فيما بين المسلمين ليسكنوا فيها جاز
لأنهم اذا سكنوا بين المسلمين لرأوا معالم

الأسلام ومحاسنه وماكان المسلمون
عليه فربما يميل قلوبهم الى الأسلام
وكان الشيخ الأمام شمس الأيمة الحلوائي
يقول هذا اذا قلّوا بحيث لا ينعطل بسبب
سكناهم ولا ينقلل بعض جماعات المسلمين
فامّا اذا كثروا بحيث ينعطل بسبب سكناهم
بعض جماعات المسلمين او ينقلل يمنعون
من السكنى فيما بين الناس ويؤمرون
بان يسكنوا ساحة ليس فيها للمسلمين جماعة
وهو محفوظ عن ابي يوسف في الأمالي
وقال شمس الأيمة السرخسي في المبسوط
والحاصل انهم لا يمنعون من السكنى
في امصار المسلمين فيجوز بيع الدور واجا
رته

منهم الا ان يكثر على وجه يقلّ بسببه
جماعات المسلمين فحينئذ يؤمرون بأن
يسكنوا ناحية من المصر غير الموضع الذي
سكنه المسلمون على وجه يأمنون
اللصوص ولا يظهر الخلل في جماعات
المسلمين الحمد لله على التمام والصلوة
على رسوله افضل الانام وعلى
آله النجباء الكرام وصحبه الأ
مناء العظام وعلى من
الّفه بالأهتمام و
على القارئ
له فاتحة
الكلا
م

١٥

رسالة معمولة لبيان النهي عن الاستعانة والاستنصار
في امور المسلمين بأهل الذمة والكفار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ارسل نبينا رحمة للعالمين
وجعل امته خير امة يامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر الضالين صلى الله عليه وآله
الطيبين الطاهرين واصحابه الذين هداة
طريق الحق والدين وبعد فهذه رسالة
جمعتها من التفاسير والاخبار ومن الفروع و
الآثار لتبيين ورود النهي عن الاستعانة والاستنصار
في امور المسلمين باهل الذمة والكفار ووجوب
البراءة منهم والاجتناب عن الفجار لاسيما اليهود
فانهم اشد الناس عداوة للذين آمنوا
بل يجب عليهم في زعمهم ما تمكنوا من ايصال
الشر والاضرار وحسبنا الله واليه المصير

ونعم المولى ونعم النصير قال الله سبحانه
وتعالى في سورة الاعراف لا يتخذ المؤمنون
الكافرين اولياء من دون المؤمنين الآية قال
ابو بكر الرازي في كتابه المسمى باحكام القرآن
فيه نهي عن اتخاذ الكافرين اولياء لانه جزم
الفعل فهو اذن نهي وليس بخبر قال ابن عباس
رضي الله عنهما نهى الله تعالى المؤمنين بهذه الآية
ان يلاطفوا الكفار ونظيرها من الآي قوله تعالى
لا تتخذوا بطانة لا يالونكم خبالا وقوله لا تجد
قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من
حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم او
ابناءهم الآية وقوله ولا تركنوا الى الذين
ظلموا فتمسكم النار وقوله فاعرض عن من تولى

عن ذكرنا ولم يرد الا الحيوة الدنيا وقوله واعرض
عن الجاهلين وقوله يا ايها النبي جاهد الكفار
والمنافقين واغلظ عليهم وقوله ولا تقعد
بعد الذكرى مع القوم الظالمين وقوله
يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم
اولياء تلقون اليهم بالمودة الاية وقوله ولا
تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا زهرة
الحياة الدنيا فيه نهي بعد النهي عن مجالستهم
وملاطفتهم عن النظر الى اموالهم واحوالهم في
الدنيا وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم
مر بابل بني مصطلق وقد عبست بابوالها من
السمن فتقنع بثوبه ومضى لقوله ولا تمدن
عينيك الى ما متعنا به الاية وروي عن النبي

صلى الله عليه وسلم انه قال انا بريء من كل
مسلم مع مشرك فقيل لم يا رسول الله قال لا تراءى
ناراهما وقال انا بريء من كل مسلم اقام بين اظهر
المشركين فهذه الايات والاثار دالة على انه
ينبغي لمن يعامل الكفار بالغلظة والجفوة دون
الملاطفة والملاينة ما لم يكن حال يخاف فيها على
تلف نفسه او تلف بعض اعضائه او ضرر كثير
يلحقه في نفسه فانه اذا خاف ذلك جاز له اظهار
الملاطفة والموالاة من غير صحة اعتقاد والولي
ينصرف على وجهين احدهما من يلي امور من ارتضى
فعاله بالنصرة والمعونة والحياطة وقد سمي بذلك
المعان المنصور قال الله تعالى الله ولي الذين
آمنوا يعني انه يتولى نصرهم ومعونتهم والمؤمنون

اولياء الله يعني انهم معا نون بنصرة الله قال الله
تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
انتهى كلامه وفي الكشاف نهوا ان يوالوا الكافرين
لقرابة بينهم او صداقة قبل الاسلام او غير
ذلك من الاسباب التي يتصادق بها ويتعاشر وقد
كرر ذلك في القرآن من يتولهم منكم فانه منهم
لا تجد قوما يؤمنون بالله الآية لا تتخذوا اليهود
والنصارى اولياء والمحبة في الله والبغض في
الله باب عظيم واصل من اصول الدين
من دون المؤمنين يعني ان لكم في موالاة المؤمنين
مندوحة عن موالاة الكافرين فلا تؤثروهم
عليهم ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء
اي ومن يوالي الكفرة فليس من ولاية الله في

بشي

١٨

شيء يقع عليه اسم الولاية يعني انه منسلخ
عن ولاية الله راسا وهذا امر معقول فان موالاة
الولي وموالاة العدو متنافيان • قال
تود عدوي ثم تزعم انني • صديقك ليس النوك
عنك بعازب • وقال القاضي نهوا عن موالاتهم
عزب فلان عني اي بعد منه
لقرابة او صداقة جاهلية ونحوهما حتى لا يكون
حبهم وبغضهم الا في الله او عن الاستعانة في
الغزو وسائر الامور الدينية وفي القرطبي
نهى الله المؤمنين الذين يلاطفوا الكفار فيتخذوهم
اولياء قال الله عز وعلا في تلك السورة ومن
اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك
ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك الا ما
دمت قائما ذلك بانهم قالوا ليس علينا في

النوك بالضم الحمق منه

وعندنا لا باس بالاستعانة بالمشركين في الغزو ... مسلم

الاميين سبيل قال الامام القرطبي في تفسيره اخبر
الله تعالى ان في اهل الكتاب الامين والخاين و
المؤمنون لا يميزون ذلك فينبغي اجتناب جميعهم
وفي الكشاف تركهم اداء الحقوق بسبب قولهم
ليس علينا في الاميين سبيل اي لا يتطرق علينا
عتاب وذم في شان الاميين يعنون الذين ليسوا
من اهل الكتاب وما فعلنا بهم من حبس اموالهم
عطف على شان الاميين
والاضرار بهم لانهم ليسوا على ديننا وكانوا يستحلون
ظلم من خالفهم ويقولون لم يجعل لهم في كتابنا
حرمة وقال القاضي انهم استحلوا ظلم من خالفهم
وقالوا لم يجعل لهم في التورية حرمة وقال القاشاني
كانوا يستحلون اموال المسلمين ودماءهم ويقولون
من ليس على ديننا لم يكن له في كتابنا حرمة وقال

الامام الرازي في تفسيره ان مذهب اليهود انه يحل
قتل المخالف ويحل اخذ ماله باي طريق كان
قال الله تعالى في سورة الاعراف يا ايها الذين
آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا
ودوا ما عنتم الاية بطانة الرجل وليجته وصفيه
وهو الذي يعرفه اسراره ثقة به وفي الكشاف
ودوا ما عنتم اي تمنوا ان يضروكم في دينكم ودنياكم
اشد الضرر وابلغه وفي التفسير الكبير لا يقصرون
في افساد دينكم فان عجزوا عنه ودوا القاءكم في
اشد انواع الضرر قال ابو بكر الرازي نهى الله
المؤمنين ان يتخذوا اهل الكفر بطانة من دون
المؤمنين وان يستعينوا بهم في خواص امورهم واخبر
عن ضماير هؤلاء الكفار للمؤمنين فقال لا يألونكم

خبالا يعني لا يقصرونكم فيما يجدون السبيل اليه
من افساد اموركم لان الخبال هو الفساد ثم قال
ودوا ما عنتم قال السدي ودوا ضلالكم عن
دينكم وقال ابن جريج ودوا ان تعنتوا في دينكم
فتحملوا على المشقة فيه لان اصل العنت المشقة
ففي هذه الاية دلالة على انه لا يجوز الاستعانة
باهل الذمة في امور المسلمين من العمالات والكتبة
وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه بلغه ان ابا
موسى الاشعري رضي الله عنه استكتب رجلا من
اهل الذمة فكتب اليه يعنفه وتلا يا ايها الذين امنوا
لا تتخذوا بطانة من دونكم لا تردوهم الى العز
بعد ان اذلهم الله تعالى وروي عن فرقد بن صالح
عن ابي دهقانة قال قلت لعمر رضي الله عنه ان ههنا

رجلا من اهل الحيرة لم نر رجلا احفظ منه ولا اخط
منه بقلم فان رايت ان تتخذه كاتبا قال قد
اتخذت اذن بطانة من دون المؤمنين وروى
هلال الطائي عن وسق الرومي قال كنت مملوكا
لعمر رضي الله عنه وكان يقول لي اسلم فانك ان
اسلمت استعنت بك على امانة المسلمين فانه لا ينبغي
ان استعين على امانتهم من ليس منهم فابيت
فقال لا اكراه في الدين فلما حضرته الوفاة فاعتقني
وقال اذهب حيث شئت انتهى وفي المبسوط
السرخسي عن عمر رضي الله عنه انه اعتق عبدا
له نصرانيا وقال لو كنت على ديننا لاستعنا بك
على بعض اعمالنا وفيه دليل على ان اعتاق
النصراني قربة وانهم لا يؤتمنون على شيء من

امور المسلمين فانهم لا يؤدون الامانة في ذلك وقد
انكر عمر رضي الله عنه ذلك على ابي موسى الاشعري
فانه قال له من كاتبك ليكتب لنا قال كاتبي لا يدخل
المسجد قال اجنب هو قال لا ولكنه نصراني فقال
سبحان الله اما سمعت الله يقول لا تتخذوا بطانة
من دونكم لا يألونكم خبالا وقال الامام القرطبي
في تفسيره نهى الله سبحانه المؤمنين بهذه الآية
ان يتخذوا من الكفار واليهود واهل الاهواء
دخلاء يفاوضونهم في الآراء ويسندون اليهم
امورهم وروي ان ابا موسى الاشعري رضي الله عنه
استكتب ذميا فكتب اليه عمر رضي الله عنه قال لا
تستعملوا اهل الكتاب فانهم يستحلون الرشا
واستعينوا على اموركم وعلى رعيتكم بالذين

يعنفه وتلا عليه هذه الآية
وعن عمر رضي الله عنه

يخشون

يخشون الله وقيل لعمر رضي الله عنه ان هاهنا
رجلا من نصارى الحيرة لا احد اكتب منه ولا
اخط بقلم افلا يكتب عنك فقال اذن اتخذ
بطانة من دون المؤمنين فلا يجوز استكتاب
اهل الذمة ولا غير ذلك من تصرفاتهم في البيع
والشراء والاستنابة اليهم ثم قال القرطبي وقد
انقلبت الاحوال في هذه الازمان باتخاذ اهل
الكتاب كتبة وامناء وتسودوا بذلك عند
الاغنياء من الولاة والامراء وقوله لا يألونكم
يعني لا يتركون الجهد في افسادكم يعني انهم وان
لم يقاتلوكم في الظاهر فانهم لا يتركون الجهد
في المكر والخديعة قال الله عز قائلا في
سورة النساء يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا

وقد كره اصحابنا توكيل الذمي في البيع والشراء [illegible]

الكافرين اولياء من دون المؤمنين اتريدون ان
يجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا الاية قال صاحب
الكشاف لا تتشبهوا بالمنافقين في اتخاذهم اليهود
وغيرهم من اعداء الاسلام اولياء سلطانا حجة
بينة يعني ان موالاة الكافرين بينة على النفاق
وقال القاضي فانه صنيع المنافق وديدنهم ولا
تتبعوا ايهم سلطانا حجة بينة فان موالاتهم
دليل على النفاق او سلطانا يسلط عليكم
عقابه قال ابو بكر الرازي الولي هو الذي
يتولى صاحبه بما يجعل له من النصرة والمعونة
على امره والمؤمن ولي الله بما يتولى من اخلاص
طاعته والله ولي المؤمنين بما يتولى من جزائهم
على طاعته واقتضت الاية النهي عن الاستنصار

بالكفار والاستعانة بهم والركون اليهم والثقة
بهم وهي تدل على ان الكافر لا يستحق الولاية
على المسلم بوجه ولدا كان او غيره وتدل على
انه لا يجوز الاستعانة باهل الذمة في الامور التي
يتعلق التصرف والولاية وهي نظير قوله لا تتخذوا
بطانة من دونكم وقد كره اصحابنا توكيل الذمي
في البيع والشرى قال الله عز من قائل في سورة
المائدة يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود
والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض ومن
يتولهم منكم فانه منهم الاية قال صاحب الكشاف
في تفسير قوله ومن يتولهم منكم فانه منهم اي ومن
يتولهم منكم فانه من جملتهم وحكمه حكمهم ثم قال و
هذا تغليظ من الله وتشديد في وجوب

مجانبة المخالف في الدين واعتزاله كما قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا تتراءى ناراهما ومنه
قول عمر رضي الله عنه لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه
في كاتبه النصراني لا تكرموهم إذ أهانهم الله
ولا تأمنوهم إذ خونهم الله ولا تدنوهم إذ
أقصاهم الله وروي أنه قال له لا قوام للبصرة
إلا به فقال عمر رضي الله عنه مات النصراني والسلام
يعني هب أنه مات فما كنت صانعا حينئذ
فاصنعه الساعة فاستغن عنه بغيره وقال
الإمام معنى لا تتخذوهم أولياء لا تعتمدوا على
الاستنصار ولا تتوددوا إليهم ثم قال ومن هذا
تشديد من الله وتغليظ في وجوب مجانبة المخالف
في الدين وروي عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه

قال قلت لعمر رضي الله عنه إن لي كاتبا نصرانيا فقال
ما لك قاتلك الله ألا اتخذت حنيفا أما سمعت
قول الله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا
اليهود والنصارى أولياء قلت له دينه ولي
كتابته فقال لا أكرمهم إذ أهانهم الله ولا أعزهم
إذ أذلهم الله ولا أدنيهم إذ أبعدهم الله
قلت لا يتم أمر البصرة إلا به فقال مات النصراني
والسلام وأكثر المفسرين على أنه تشديد
وتغليظ في وجوب مجانبتهم حتى قال الكاشاني
فإنه لا يخلو موالاتهم من جنسية أو نفاق فيكون
متوليهم في عدادهم لغلظ قلبه وكدورته
ثم قال الكدر وبالغ في قوله إن الله لا يهدي
القوم الظالمين وقال أبو بكر الرازي

الولي هو الناصر لانه يلي صاحبه بالنصرة وولي
الصغير لانه يتولى التصرف عليه بالحياطة
وولي المرأة عصبتها لانهم يتولون عليها عقد
النكاح وفي هذه الآية دلالة على ان الكافر
لا يكون وليا للمسلم لا في التصرف ولا في النصرة
وتدل على وجوب البراءة من الكفار والعداوة
لهم لان الولاية ضد العداوة فاذا امرنا
بمعاداة اليهود والنصارى لكفرهم فغيرهم
من الكفار بمنزلتهم انتهى وقال الشيخ ابو منصور
في تاويلاته وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء يحتمل
وجوها يحتمل الولاية في الدين اي لا تدينوا
بدينهم فتصيروا اولياء لهم لان حقيقة الموالاة

عند

عند اتحاد الدين ولهذا قال بعضهم اولياء بعض
فيكون هذا نهيا عن ارتكاب الكفر بسبب اتخاذ
الولاية معهم ويحتمل الولاية في النصر والمعونة
لانهم اذا اتخذوهم اولياء في النصر والمعونة
صاروا امثالهم لانهم اذا نصروا الكفار على
المسلمين واعانوهم فقد كفروا ويحتمل الذين يتخذهم
اولياء في المكاسب وفي امور الدنيا فانهم اذا
فعلوا ذلك لا بد لهم ان يميلوا اليهم ويصدروا
عن آرائهم في شيء وذلك مما يفسقهم ويخرج
شهادتهم وذلك في الشركة والمضاربة معهم
ونحو ذلك مما فيه بينهم مخالطة في الاموال
فيكون النهي عن الموالاة معهم نهيا عن ذلك
قال الله تعالى كلمته في سورة المائدة لتجدن

الفسق يعني العجز

اشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود
والذين اشركوا قال صاحب الكشاف وصف
الله تعالى شدة شكيمة اليهود وصعوبة اجابتهم
الى الحق وجعل اليهود قرناء المشركين في شدة
العداوة للمؤمنين بل نبه على تقدم قدمهم
فيها بتقديمهم على الذين اشركوا ولعمري انهم
لكذلك واشد عن النبي صلى الله عليه وسلم
ما خلا يهوديان بمسلم الا هما بقتله وفي التفسير
الكبير ما خلا يهودي بمسلم الا هم بقتله وقال
الامام واعلم انه تعالى لما ذكر في هذه الاية
ان اليهود في غاية العداوة مع المسلمين فلذلك
جعلهم قرناء للمشركين في شدة العداوة بل نبه
على انهم اشد في العداوة من المشركين من جهة

انه تعالى قدم ذكرهم على ذكر المشركين ولعمري انهم
لكذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ما خلا يهوديان
بمسلم الا هما بقتله ثم قال وقال الاخرون مذهب
اليهود انه يجب عليهم ايصال الشر الى من يخالفهم
في الدين باي طريق كان فان قدروا على القتل
فذاك والا فبنهب المال او السرقة او بنوع من
(فذاك والا فبنهب المال او السرقة او بنوع من)
المكر والكيد والحيلة قال الله جل قدرته
في سورة المائدة يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا
الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا الاية قال
ابو بكر الرازي فيه نهي عن الاستنصار بالمشركين
لان الاولياء هم الانصار وقد روي عن النبي
عليه السلام انه حين اراد الخروج الى احد
جاءه قوم من اليهود وقالوا نحن نخرج معك

فقال انا لا نستعين بمشرك وقد روى عن النبي
صلى الله عليه وسلم ايضا ان رجلا من المشركين
لحق النبي صلى الله عليه وسلم يقاتل معه
فقال له ارجع انا لا نستعين بمشرك و
وقال اصحابنا لا باس بالاستعانة بالمشركين
على قتال غيرهم من المشركين اذا كانوا متى ظهروا
كان حكم الاسلام هو الظاهر فاما اذا كانوا لو
ظهروا وكان حكم الشرك هو الغالب فلا ينبغي
للمسلمين ان يقاتلوا معهم انتهى فالحاصل انه قد
ظهر مما سبق عدة امور منها ان ما يفعله اليهود
في شان المسلمين من القتل والظلم والافساد
والاضرار بهم واخذ اموالهم باي طريق كان
والمكر والكيد والحيلة والخديعة حلال

في زعمهم يقولون انه في التوراة كذلك ويفترون
على الله الكذب بادعاء ذلك كما صرح به الامام
وغيره من افاضل المفسرين فيما تقدم ومنها
انه على ما نقلنا الامام عن الآخرين يجب عليهم ايصال
الشر الى من يخالفهم في الدين باي طريق كان
فان قدروا على القتل فذاك والا فبنهب
المال او السرقة او بنوع من المكر والكيد
والحيلة ومنها انه يجب الاجتناب عن
الكفار والبراءة منهم ولا يعاملوا بالمخالطة
والجفوة والمعاداة دون الملاطفة والملاينة
والموالاة كما ذكره امام ائمة المفسرين فيما سلف
وعلى هذا نص الفقهاء ايضا حيث قالوا يضيق
عليهم الطريق ولا يبتدأ بالسلام ويرد

بعلبك فقط ولا يتركوا ليركبوا الا عند الضرورة

ومنها ان ابا بكر الرازي قال في قوله تع يا ايها

الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم من

المؤمنين الآية نهى الله المؤمنين ان يستعينوا

باهل الكفر في خواص امورهم ثم قال وفي هذه

الآية دلالة على انه لا يجوز الاستعانة باهل الذمة

في امور المسلمين من العمالات والكتبة وقال في

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين

اولياء الآية اقتضت الآية النهي عن الاستنصار

بالكفار والاستعانة بهم والركون اليهم والثقة

بهم ثم قال وتدل على انه لا يجوز الاستعانة

باهل الذمة في الامور التي يتعلق بها التصرف

والولاية وقد كره اصحابنا توكيل الذمي

في البيع والشرى وقال في قوله تعالى يا ايها

الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصاري

اولياء الآية في هذه الآية دلالة على ان

الكافر لا يكون وليا للمسلم لا في التصرف

ولا في النصرة وتدل على وجوب البراءة من

الكفار والعداوة لهم لان الموالاة ضد

العداوة وقال في قوله تعالى يا ايها الذين

آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا

ولعبا الآية فيه نهي عن الاستنصار بالمشركين

لان الاولياء هم الانصار انتهى كلامه و

منها الآثار المنقولة عن الامام الفاروق

رضي الله عنه في النهي عن الاستعانة باهل

الذمة كما سلف واذ قد تحققت ما تلوناه

وأما الاستعانة بالمشركين في الغزو فلا بأس به [illegible] منه

ويطلق لفظ المشرك على اهل الكتاب [illegible] منه

عليك ظهر لك عدم جواز الاستعانة باهل الذمة
والنهي عنها وعن الركون اليهم والوثوق بهم
في امور المسلمين من الكتابة والامانة ونحوهما
ومن جملتها بل من معظمها معالجات مرضاهم
فعدم جوازها فيها اولى واجلى من غيرها
كيف فانكما تحققت يجب الاجتناب عنهم
والبراءة منهم لاسيما اليهود فانهم كما عرفت
اشدهم عداوة للذين آمنوا ويتحلون
دمائهم ويقصدون قتلهم بل يحب عليهم ايصال
الشر اليهم باي طريق كان يمكن فكيف يكون
الوثوق بهم والركون اليهم في معالجات
مرضاهم على انه كما تقرر في كتب الفروع لابد
من تذليل اهل الذمة واهانتهم صيانة

لضعفاء

لضعفاء المومنين ولاخفاء ان اتخاذهم اطباء
وامناء وامثالهما يتضمن اكرامهم واعزازهم اولا
ترى كما سبق ان الامام الفاروق رضي الله عنه
عنف ابا موسى الاشعري رضي الله عنه
لاستكتابه ذميا فقال مالك الا اتخذت
حنيفا لا تكرموهم اذ اذلهم الله ولا تامنوهم
اذ خونهم الله ولا تدنوهم اذ اقصاهم
الله فقال له ابو موسى لا قوام للبصرة الا
به فقال الفاروق رضي الله عنه مات
النصراني والسلام وفي رواية عنه كما تقدم
قلت للامام الفاروق رضي الله عنه
ان لي كاتبا نصرانيا فقال مالك قاتلك الله
الا اتخذت حنيفا اما سمعت قول الله تعالى

اي الضعفاء في الدين لا اليدين اي لا تفعل ذلك بهم
كي لا يضعفوا في اعينهم كما يشاهدون الذين لم يتقلبوا
في دين الاسلام احلا رضا غير مخذولين في
بسبب الاحتفاء بهم والترحيب
بما يلحق بهم من الملابس كذا
الرزق ورونق حالهم
في شرح الهداية
منه

يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء قلت لدينه ولي كتابته فقال لا
اكرمهم اذ اهانهم الله ولا اعزهم اذ اذلهم
الله ولا ادنيهم اذ ابعدهم الله قلت لا
يتم امر البصرة الا به فقال مات النصراني
والسلام والفقهاء وان قالوا لا باس
بالبر باهل الذمة غير انهم لم يجوزوا الاكرام
والاعزاز لهم فلله العزة ولرسوله وللمؤمنين
يعز من يشاء ويذل من يشاء بيده الخير انه على
كل شيء قدير نعم
المولى ونعم
النصير
تم

رسالة معمولة لدفع التوهمات

الموردة على بعض المواضع من الكلاميات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن شرح صدور العلماء بنور اليقين • ووضع عنهم
اوزار الشكوك والظنون بالحجج والبراهين • ورفع
ذكرهم ببذل جهدهم في اعلاء الحق والدين • ووعد مع العسر
يسرين • والله خير الميسرين • والصلوة على نبينا محمد
وآله اجمعين • وبعد فهذه اوراق كتبت لورود
امر من يجب له الانقياد والاطاعة والامتثال له بقدر الطاقة
والاستطاعة متع الله العالمين بطول حياته • ورفع درجات
العالمين باقبال ذاته **قال** في المواقف العلة التامة
متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا داخلة فيه او خارجة عنه

واما

واما العلة التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم فتقدمها
على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليه مما لا شك
فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ كل مجموع
الاجزاء المادية والصورية هو الماهية نفسها من حيث الذات
فلا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عنها اى عن تقدمها مع انضمام
امرين قيل عليه قرر الشارح هذا النظر وارتضاه مع انه
مخالف لقاعدتين مقبولتين عنده احديهما ان كل مورد القسمة الخ
اقول قال الشارح المحقق في حواشيه لشرح المطالع وانما
اعتبر قيد الوحدة مع المقسم لان التقييد بها واجب في موارد القسمة
كلها اذ لو لم تقيد بها لم ينحصر تقسيم ابدا لان مجموع القسمين مثلا قسم
ثالث للمطلق المنقسم اليهما الى آخره ونقض بصور كتقسيم الكلمة الى اسم
وفعل وحرف وتقسيم المعنى المفرد الى الكلي والجزئي وكتقسيم العدد
الى الزوج والفرد وتقسيم الموجود الى الواجب والممكن فان

المطلق المنقسم في الاولين لا يصدق على المجموع اصلا وفي الآخرين
يصدق عليه غير انه داخل تحت احد قسميه قطعا فلا حاجة بنا الى التقييد
بقيد الوحدة ههنا ومنها انا اذا قسمنا العلة الداخلة الى المادة
والصورة والعلة المتقدمة اليهما والى الفاعل والغاية فان مجموع
المادة والصورة لكونه عين المعلول عند الشارح لا يصدق عليه
المطلق المنقسم اليهما بالضرورة فلا ضرورة الى التقييد بها ايضا
وهذا ملخص ما اورد ههنا ولك ان تمنع الملازمة القائلة اذ
لو لم تقيد بها لم ينحصر تقسيم ابدا وتجعل الصور المذكورة سندا له
هذا ثم لا يخفى عليك ان قوله لان التقيد بها واجب في موارد
القسمة كلها ايجاب كلي وقد تصدى لاثباته بقوله اذ لو لم تقيد بها
لم ينحصر تقسيم ابدا فمقدم هذه الشرطية هو رفع الايجاب الكلي لانه نقيضه
وانتفاؤه يستلزم ثبوته بالضرورة ولو حمل على السلب الكلي لم يثبت
ذلك المطلوب قطعا لانه اخص من نقيضه وانتفاء الاخص لا

يستلزم

يستلزم انتفاء الاعم ولان كذبه يستلزم صدق نقيضه الذي هو
الايجاب الجزئي وهو اعم من المطلوب فتعين ان المقدم هو
رفع الايجاب الكلي فعلى هذا يجب ان يحمل التالي اعني قوله لم
ينحصر تقسيم ابدا ايضا على رفع الايجاب الكلي اذ لو حمل حينئذ على
السلب الكلي لم يصح الملازمة فلا يثبت المدعى بالضرورة
اذ لا يلزم من عدم تقييد موارد القسمة كلها بها عدم انحصار شيء
من التقسيم ابدا بلا مرية بل اللازم حينئذ عدم انحصار الكل وهو
رفع الايجاب الكلي فتعين ان التالي ايضا يجب ان يحمل على
رفع الايجاب الكلي فيصح الملازمة فيثبت المطلوب لا يقال
فغاية ما يلزم من بطلان عدم انحصار التقسيم في موارد القسمة كلها
وجوب الانحصار في كلها وليس يلزم من ذلك وجوب التقييد
في الموارد كلها لجواز ان تقيد بعضها لاحتياجه اليه دون بعض لعدم
الاحتياج فيه وكون الانحصار كليا لانا نقول الغرض الاصلي

من التقسيم هو الانحصار و موارد القسمة جزئيات غير منحصرة في عدد
تصور ضبط حتى يمكن التقييد في بعضها دون بعض فوجب التقييد
بقيد الوحدة في موارد القسمة كلها لئلا يفوت الغرض منها في
بعضها وعلى ما قررنا من التوجيه الوجيه والحق الصريح الذي
لا محيد عنه لا يرد عليه شئ مما توهم من المنع و النقوض و المخالفة
الموردة عليه كما لا يذهب على ذي فكرة سليمة **قال**
الثانية ان الماهية المركبة مجعولة على معنى انها كما يحتاج الى الفاعل في
الوجود تحتاج اليه ايضا في انضمام الاجزاء بعضها الى بعض وهذا
الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط والمفهوم من هذا الكلام
ان المادة والصورة انما يكون عين الماهية المركبة التي هي المعلول
بعد ضم الفاعل احديهما الى الاخرى فيجوز ان يكون مجموع المادة
والصورة قبل ضم الفاعل احديهما الى الاخرى مع امرين آخرين
اعني الفاعل والغاية ايضا متقدما على ذلك المجموع الذي ضم الفاعل

احدهما

احديهما الى الاخرى وكان عين المعلول **اقول** لا يشتبه على
احد ان ذات كل مركب ونفسه هو عبارة عن مجموع ذوات
الاجزاء والا لم يكن ما فرض جميع الاجزاء جميعا بالضرورة هف
كما ان وجوده كذلك على المذهب المنصور فاعتبار جميع الاجزاء
قبل ضم الفاعل بعضها الى بعض او بلا ارتباط بينها او غير ذلك
من الاعتبارات لا يعد تغايرا في الذات نفسه قطعا لما عرفت
انما بل في اعتباره ووصفه به يترتب على ذلك المركب آثاره
الزائدة عليه وخواصه اللاحقة به التي لم يترتب عليه قبله فلا يتصور
ان يتقدم مجموع الاجزاء قبل الانضمام على ذلك المجموع المركب
المنضم بعض اجزائه الى بعض تقدما من حيث ذاته ونفسه لاتحادهما
ذاتا وامتناع تقدم الشئ على نفسه بالضرورة فعلم ان مجموع المادة
والصورة هو ماهية الجسم نفسها بحسب الذات بل بحسب الوجود
ايضا والا لم يكن مركبة منهما بحسبهما هف فاعتبار مجموعهما

قبل ضم الفاعل احديهما الى الاخرى او بلا ارتباط بينهما او غير ذلك
من الاعتبارات لا تفيد تغايرا فى الذات نفسه بل فى الاعتبار
والوصف لما تحققت فلا يمكن ان يتقدم هذا المجموع قبل الانضمام
على الماهية من حيث نفسها وذاتها تقدما ذاتيا الا باعتبار كل واحد
لما عرفت من امتناع تقدم الشئ على نفسه والى ما قلنا اشار الشارح
بقوله ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات
الى آخره واما اللازم من احتياج ماهية المركب الى الفاعل فى انضمام
بعض جزئيها الى بعض فهو ان مجموع المادة والصورة انما يكون
مركبا بعد ضم الفاعل احديهما الى الاخرى فغاية ما لزم منه هو
تقدم مجموع المادة والصورة قبل ضم الفاعل احديهما الى الاخرى
على ذلك المجموع من حيث تركبه ولا محذور فيه لا تقدمه من حيث ذاته
ونفسه الذى نحن بصدد ابطاله كما لا يخفى على ذى بصيرة فالحاصل
ان ماهية الجسم كما انها مجعولة ومعلولة بحسب وجودها كذلك مجعولة ومعلولة

باعتبار

باعتبار تركبها وانضمام بعض اجزائها الى بعض فتقدم مجموع المادة
والصورة قبل الانضمام على الماهية من حيث ذاتها ونفسها ممتنع
لاتحادهما ذاتا ووجودا كما عرفت واما تقدم هذا المجموع قبل الانضمام
عليها من حيث تركبها وانضمام بعض اجزائها الى بعض فجائز بل
واجب اذ ماله تقدم الذات على الوصف كما هو الظاهر فلعله
اشتبه عليه احديهما بالآخر فوقع فيما وقع فيه بالآخر فمن لم يجعل الله
له نورا فما له من نور فبما ذكر تبين لك ان كل علة تامة يكون
اجزاء المعلول داخلة فيها لا يمكن ان يتقدم باعتبار الكل من حيث
هو كل على المعلول نفسه تقدما ذاتيا فبطل ما قيل من التوهمات
المبنية عليه بحذافيرها غير انها لم نعدها كراهة للاملال لكفاية الاجمال
قال صاحب التلويحات جميع الممكنات المسلسلة
الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التى هى غيره
فله علة وهى لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول

فيلزم تقدم الشئ على نفسه ولاجزئه اذ علة الكل علة لكل جزء منه فيلزم ان
يكون الجزء علة لنفسه ولعلله الى آخره اقول اورد عليه
ان جميع السلسلة المفروضة من حيث هو جميع انما تقتضى لامكانه
علة موجودة مستقلة فى الايجاد والتأثير فليكن تلك العلة ما قبل
المعلول الاخير الى غير النهاية وعلة ما قبله بمرتبة واحدة وهكذا
الى غير النهاية ولا محذور فيه اذ لا يلزم حينئذ كون الجزء علة لنفسه
ولعلله قطعاً ولا كون العلة المستقلة غير مستقلة اذ احتياج الشئ
الى معاونة جزئه لا ينافى استقلاله فى تأثيره بلا ريب ولا ترجيح
المرجوح اذ به يتحقق مجموع السلسلة ولا تحتاج الى موجد آخر خارج
عنه لان المعلول الاخير معلول محض وليس بعلة وما عداه من الاجزاء
تحتاج فى تحقق السلسلة الى موجد آخر فيكون اولى فى علية السلسلة
مما عداه وما توهم من ان السلسلة المفروضة كما كان يحتمل ان
يعدم بعدم بعض اجزائه مع وجود بعض آخر منها كذلك كان يحتمل

ان يعدم بعدم جميع اجزائها بان لا يوجد شئ منها اصلا وفرض السلسلة
بينها اعنى فرض كون كل واحد من الآحاد معللاً باخر منها انما تسد
العدم المحتمل للكل بعدم ذلك الجزء لا العدم المحتمل بعدمه وعدم
جميع ما فوقه من العلل المفروضة بالكلية بان لا يوجد علة ولا
معلول اصلا وظاهر انه من جملة محتملات عدم الكل وان
الكل لا بد له من علة تسد جميع انحاء عدم الكل وما يسد جميع انحاء عدمه
يجب ان يسد ذلك العدم ايضا وما يسد ذلك العدم يجب ان يسد
عدم كل جزء منه لانه داخل فى ذلك العدم وما يسد عدم كل واحد
منها يجب ان يكون وجوده مقدما على وجود كل واحد من الاجزاء
وان كانت غير متناهية ولا شئ من الاجزاء وان كان ما قبل
ما قبله الى غير النهاية يتقدم على كل واحد من الاجزاء اذ ليس هناك
جزء لم يكن قبله جزء آخر فلو كان علة الكل جزء منه اى جزء كان
يلزم ان يكون علة لنفسه ولعلله بلا ريب تعسف فاسد اذ المنع

معلول الاخير او ما بين

لمنع المذكور بعينه وارد وذلك لانه ليس في السلسلة المفروضة
جزء الا وعلته داخلة فيما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية او
هو نفس علته والحال ان المراد بكون علة الكل علة لكل جزء منه
ان علته لا تكون خارجة عن علة الكل فهي اما نفس علة الكل او
هي داخلة فيها كما اعترف به المصنف والشارح ايضا فعلى هذا
نحن نقول لم لا يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية
علة تسد جميع انحاء عدم الكل وتسد عدمه ما قبله بمرتبة وعدم
ما قبله ما قبل ما قبله وهكذا الى غير النهاية غاية الامر ان ما يسد
عدم كل جزء منه اي جزء كان لا يكون خارجا عنه ولا استحالة
فيه اذ لا يلزم حينئذ كون الجزء علة لنفسه ولعلله ولا ترجيح المرجوح
ولا غير ذلك من المحذورات كما نبهت سابقا والحاصل
كما ان جواز عدم كل واحد من آحاد السلسلة نظرا الى ذاته انما
يمنع جواز ان يعلل بنفسه لا جواز ان يعلل بآخر منها كذلك جواز

جواز عدم الكل بالكلية نظرا الى ذاته انما يمنع جواز ان يعلل الكل
بنفسه لا جواز ان يعلل بغيره فليكن ذلك الغير ما قبل المعلول
الاخير وعلته ما قبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية ولا امتناع فيه
لما تحققت وبما قررنا ظهر لك ان المنع بما قبل المعلول الاخير
وارد على هذا المسلك وعلى ما بعده من المسالك الباقية
سواء لوحظ حال عدمه مقيسا اليها فعه دونه خرط القتاد
قال صاحب المقاصد لا نسلم افتقار الجملة المفروضة
الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات
الآحاد المعللة كل واحد منها بعلة قولكم انها ممكن مجرد عبارة
بل هي ممكنات تحقق كل واحد منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار
الى علة وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى علة غير علل الآحاد
اقول اجاب عنه الشارح وخصمه بما لا مزيد عليه في مباحث
العلة والمعلول ولهذا لم يتعرض له ههنا وما قيل من انه اذا تحققت

ما تلوناه تيسر لك الخلاص عنه وعن المنع السابق اذا اورد على
المسالك الباقية ايضا وذلك لانه لما دل الدليل على ان الكل
نفسه وان بعضا من اجزائه اى جزء كان لا يصلح ان يوجده
اذ لا يسد عدم الكل بالكلية تبين بطلان الفرض المذكور
على تقدير ان لا يكون للكل وجود غير وجود الاجزاء اما بانتهائها
السلسلة الى خارج عنها او بان لا يتسلسل بل يستند الكل ابتداء
اليه منسوخ ومردود اذ لا يندفع شيء من المنعين المذكورين
اما عدم دفعه المنع السابق فلما سمعته منا من ان ما قبل المعلول
الاخير يجوز ان يسد عدم الكل بالكلية ويسد عدمه ما قبله بمرتبة
وهكذا الى غير النهاية فغاية الامر كما سبق ان يكون ما يسد عدم كل
جزء منه غير خارج عنه ولا محذور فيه فلا يلزم بطلان الفرض
المذكور قطعا واما عدم اندفاع المنع الثاني فلان من منع
احتياج الكل في وجوده الى علة توجده غير علل الآحاد لعدم وجوده

وامكانه الزائد على وجودات الآحاد وامكاناته كذلك يمنع
احتياجه الى علة تسد عدمه غير علل الآحاد اذ ليس له ايضا عدم
وامكان زائدان على عدمات الآحاد وامكاناتها فلا فرق
بين الوجود والعدم في ورود المنع بلا ريب فلا يلزم بطلان
الفرض المذكور ايضا لابتنائه على احتياج الكل الى علة كما لا يخفى
على ذي بصيرة فتبين لك ان اندفاع المنع الثاني لا يتيسر بما تخيله
هذا القائل بل بما افاده في مباحث العلة والمعلول الشارح
الفاضل فليتأمل **قال** في المواقف لو قام وجود
الواجب بماهيته لاحتاج الى علة فاعلية فيتقدم ماهيته على وجوده
وهو محال واجيب بان العلة متقدمة واما بالوجود فممنوع فان
التقدم قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها
وايضا فالاجزاء مقومة للماهية والمقوم مقدم بالضرورة
وليس بالوجود لانا نجزم بذلك وان قطعنا النظر عن الوجود

لايقال هو تقدمه عليها بالوجود لكن لا باعتبار حصول الوجود
لها في الواقع بل على تقدير حصول الوجود لها الى آخره قيل هذا
كلام على السند وهو غير مسموع واجيب بان حاصله ان السند
الثاني لايصلح سندا للمنع المذكور اقول هذا هو الصحيح
يشهد بذلك قول المصنف وهو كاف لنا في سند المنع وانما قال
السند الثاني نظرا الى ان السند في الحقيقة هو كل واحد من المثالين
او سندية هذا الاعم باعتبار وقوعه وتحققه لا باعتبار تصوره
وتعقله فقول هذا القائل وهذا التوجيه مما لا يلتفت اليه لانه مبني
على ان يكون الى آخره ينبغي ان لا يلتفت اليه قوله ولئن سلمنا
ان كل واحد منهما سند فالظاهر ان يكون اخص ومن البين ان
الكلام على السند الاخص لا يسمع اصلا ولو ابطالا قلنا مراد المص
كما عرفت ابطال صلاحية السند الثاني سندا للمنع المذكور لا ابطال
السند الاخص لاثبات المقدمة الممنوعة كما توهم قال

في المواقف الوجود زايد على الماهية في الممكن بوجوه الاول ان الممكن
من حيث هو هو يقبل العدم والا ارتفع الامكان ومع الوجود
يأباه ولو كان الوجود نفس الماهية او جزءها لم يكن كذلك بل
كان يأبى العدم من حيث هي هي ايضا واجيب عنه بانك ان اردت
بقبول العدم انها تثبت خالية عن الوجود متصفة بالعدم فممنوع اذ
لا ثبوت لها في العدم عندنا وان اردت تقبلها ارتفاعها بالكلية
فلا نم انها لو كانت نفس الوجود لما قبلته لان الوجود نفسه يرتفع
بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية فقد ارتفع وجودها قطعا اذ
لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغيره ولو قام بها لم يكن مرتفعة
بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه بالعدم جاز
ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها الى آخره قيل عليه
الموجود ضربان موجود بذاته لا بمعنى خارج عن ذاته يقارن له
فلا يتصور زوال وجوده كما ان الانسان لانه انسان لذاته لا يتصور

سلب الانسانية عنه وضرب موجود لا بذاته بل بمعنى يقارنه وارد
عليه من غيره فهو في حد ذاته قابل لسلب ذلك المعنى عنه فهو ممكن
ان يوجد وان لا يوجد واما الذي يقارن ماهية غيره ويجعلها موجودا
في الاعيان فقد حقق في موضعه ان ذلك المعنى وان كان وجود
الغير لكن لا يجوز ان يكون موجودا في نفسه لا من ذاته ولا لعارض
من عوارضه فهو معدوم دايما فقوله انه يقبل العدم ان اريد انه يوجد
ثم يعدم كما هو الظاهر فهو باطل بلا مرية وان اريد انه يقبل العدم في الجملة
فلا كلام فيه وانما الكلام في ان الشيء اذا وجد بوجود هو عين ذاته
فهو لا يكون قابلا للعدم اصلا ولم يوجد ما يتوهم نقضا له واجيب عنه
بان منشأ عدم التفرقة بين كون الوجود عين الماهية وكون الماهية
عين الوجود وما قاله الاشعري هو الاول وما هو ضرب من الموجود
الذي لا يقبل العدم هو الثاني اذ من البين ان الاشعري لا ينكر
بماهيات الممكنات في الهويات ولا يقول هويات الممكنات وجودات

محضة

محضة غير قابلة للعدم وانما ينكر زيادة الوجود عليها ويقول باتحاده
بالماهية في الهوية على ما صرح به المصنف **اقول** هذا سفسطة
فاسدة لان هؤلاء اعني الاشعري ومن تبعه ليس عندهم كما صرح
به الشارح وجود مطلق مشترك ووجود خاص هو فرد له بل هناك
حقايق متخالفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود اشتراكا لفظيا فلا يمكن
بل لا يتعقل الفرق عندهم بين كون الوجود عين الماهية وكون الماهية
عين الوجود فقوله وما قاله الاشعري هو الاول وما هو ضرب
من الموجود الذي لا يقبل العدم اصلا هو الثاني تقول محض
وتخيل بحت لا يزيد الا تعجبا واما ما زعمه المصنف فعلى تقدير صحته
لا يجدي نفعا فيما تخيله قطعا كما لا يخفى على ذي ادنى مسكة نعم ان الماهية
على مقتضى مذهبهم على قسمين قسم يقبل العدم بمعنى الارتفاع بالكلية
وهي ماهية الممكن وقسم لا يقبله اصلا وهي ماهية الواجب لكن التحقيق
كما افاده الشارح الفاضل ان القايل بكون الوجود عين الماهية

كما لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئاً لاستلزامه اجتماع النقيضين
كذلك لا يمكنه القول بان ماهية من الماهيات معدومة لاستلزامه
ارتفاع الشيء عن نفسه وان الوجود لا يرد عليه القسمة اصلا فعلى
هذا جواب المصنف ليس الا على ما هو الظاهر من مذهبهم
لا بالنظر الى هذا التحقيق فالاعتراض على المصنف فيما اجاب به
ليس بتحقيق ثم ان حمل مراد المستدل بقبول الماهية الممكنة العدم
على ان الماهية الممكنة من حيث هي هي نسبتها الى الوجود والعدم
على السوية والا لارتفع الامكان ومع الوجود ليس كذلك ولو
كان الوجود نفس الماهية او جزءها لم تكن نسبة الماهية اليه والى عدمه
على السوية لان نسبة الشيء الى نفسه وجزئه لا تكون كنسبته الى سلبهما
ضرورة ليس بشيء اذ محصول هذا هو الاستدلال على زيادة الوجود
على الماهية الممكنة بمجرد تسوية نسبة الماهية الى الوجود والعدم كما
صرح به الشارح في حاشيته لشرح التجريد وحاصل ما ذكر

في المواقف هو الاستدلال على زيادته بمجرد قبول الماهية
الممكنة العدم من حيث هي من غير ملاحظة معنى التسوية كما
هو الظاهر وكل واحد منهما استدلال على حدة وان كان
بينهما علاقة ولزوم وليس ارجاع دليل الى آخر لعلاقة بينهما
من دأب المناظرة في شيء ومن عادة هذا القايل خلط دليل
بدليل ولا يعلم انه لا يشفي العليل قال في شرح التجريد
الوجه الثاني ان مفهوم نقيض الوجود اعني السلب متحد
في جميع الماهيات المعدومة فيلزم ان يكون مفهوم الوجود
واحدا والا لبطل الحصر العقلي بين الوجود ونقيضه قيل
يرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم مستدرك لا دخل له
في الاستدلال فالاولى ان يطرح من البين ويقال
لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي واجيب عنه بانه لو
ترك مقدمة وحدة العدم احتمل ان يكون العدم متعددا متباينا

غير مشترك الا في لفظ العدم ويكون الوجود ايضا كذلك فيكون
لكل وجود وجود ورفع رفع غير مشترك الا في لفظ الرفع فيتحقق
الحصر العقلي بين كل وجود ورفعه فلا يستلزم تعدد الوجود بطلانه
واعترض عليه بان الحصر العقلي بين كل وجود ورفعه
انما يتحقق اذا كان ذلك الوجود اخص من مطلق الوجود
ويكون رفعه مضافا الى ذلك الاخص حتى يكون اعم من الرفع
المطلق اعني رفع المطلق بان يستوعب جميع ما يتناوله مطلق
العدم وساير الوجودات التي غير ذلك الوجود الذي هو رفعه
بناء على ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فذلك يقتضي
اشتراك الوجود المطلق واتحاده بين الجميع اقول
هذا خبط فاحش وذلك لان الحصر العقلي بين كل وجود
ورفعه لجزم العقل بالانحصار فيه بداهة متحقق من غير ابتنائه
على ثبوت المطلق واشتراكه معنى كيف فان الوجود كما حققه

الفاضل الشريف ان كان نفس الحقيقة فالعدم رفع الحقيقة ولا شك
ان الحقايق متعددة ولكل حقيقة منها رفع تقابلها والترديد
بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حصر عقلي بلا شبهة وان كان
زايدا على الحقايق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود
مخصوص بشيء رفع تقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود
ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير
ثبوته وبين رفعه حصر عقلي فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام
وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه
فتبين لك ان تحقق الحصر العقلي بين كل وجود ورفعه لا يبتني على
ثبوت المطلق فالقول بان ذلك انما يتحقق اذا كان ذلك
الوجود اخص من مطلق الوجود الى آخره خبط فقوله واما
على تقدير تعدد كل منهما وتباين معانيهما كما هو المفروض يكون
كل وجود مع عدم تقابله مختصين بمحل واحد كالتناهي واللاتناهي

الى آخره. توهم فاسد اذ قد عرفت فيما سبق ان الترديد بين كل وجود
خاص وعدمه الخاص على تقدير عدم ثبوت المطلق واشتراكه
على معنى حصر عقلى يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة وكذا الترديد
بين التناهى واللاتناهى بمعنى سلب التناهى حصر عقلى ايضا داير
بين النفى والاثبات ولا واسطة بينهما وكذا الحال فى الامثلة
الباقية فمن توهم الواسطة بينهما فكأنه لم يطلع على مفهوم القسمة
فليتأمل **قال** بخلاف ما اذا كان الوجود والعدم متحدين
فانه يتحقق الحصر بينهما وبين خاصيهما ايضا كما حققه الشريف فلا حاجة
الى ضم مقدمة وحدة العدم لنفى تحقق الحصر العقلى بين الخاصين
لاثباته بين المطلقين هذا اول ما قاله الشارح القوشجى ولا
دخل فيه ولا تعرض لما قاله الشريف من بيان الحصر العقلى
بين الخاصين كما بين مطلقيهما لان مبناه كون نقيض الاخص
اعم من نقيض الاعم وهو انما يجرى ههنا بناءً على ثبوت اتحاد

العدم واشتراكه بين العدمات الخاصة لا على عدمه ومبنى هذا
الكلام تعدد العدمات وعدم اشتراكها فى مطلق العدم
بل فى لفظ العدم فقط **اقول** هذا صلح من غير تراضى
الخصمين وذلك لان الحصر العقلى يتحقق عند الفاضل الشريف
بين الوجود الخاص وعدمه الخاص من غير ابتنائه على ثبوت
المطلق كما سلف واما عند المولى على القوشجى فلا يتحقق بينهما
بل بين مطلقيهما فقط كما فصله على ان غرض الشريف من التصدى
لاثبات الحصر العقلى بين الوجود الخاص والعدم الخاص ابتناء
المنع المورد على وحدة العدم كما لا يخفى فلو كان تحققه بينهما مبنيا
على ثبوت المطلق كما زعم هذا القائل لكان ذلك ابطالا
للمنع المذكور بلا ريب فالزعم باطل بلا تردد فقد ظهر لك
ان بينهما تدافعا وتنازعا فى الحصر العقلى بين الوجود الخاص
وعدمه الخاص فتبصر فلا تكن من الخابطين واذ قد تبين

٤٦

بما ذكر فساد ما توهم تعيّن ايضًا فساد ما يبتني عليه

تم بعون المستعان

وعليه التكلان

م

رسالة معمولة لدفع الشبهات على بعض المحال من المعاني والبيان

من شرح المفتاح للفاضل المحقق شريف الجرجاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ناصر الحق والرشاد • وقامع اهل الزيغ والعناد
الذي تنزه عن الشركاء والانداد • وتقدس عن الاشباه
والاضداد • ونصلي على خير خلقه محمد سيد العباد
وآله واصحابه الذين هداة طريق الحق وسبل السداد
وبعد فلما ورد امر من يجب له الاطاعة والانقياد
ويمد نحوه لتقبيل سدته اعناق العباد وهو السلطان
الاعظم • ظل الله في العالم • مالك رقاب الامم •
سلطان العرب والعجم ناشر رايات العدل والاحسان
باسط بساط الامن والامان • السلطان ابن السلطان

السلطان بايزيد بن محمد خان • اللهم خلد سلطنته
وابد دولته كما ايدته برايات آيات الكتاب المبين
وعمر اخراه كما عمرت اولاه بانوار آثار الشرع المتين
الى هذا العبد الفقير • والتراب الحقير • في حل شبهات
بعض الاخوان • بكشف القناع عن وجوه المعاني والبيان
فامتثلت له وكتبت مع تشتت البال • واضطراب
الحال • اوراقا تزيل ما اشكل • وتبين ما اعضل •
دعاء لحضرته العلية • وثناء لسدته السنية • مذاق لسان
العالمين ثناؤه • محط رحال العالمين فناؤه • والله
المستعان • وعليه التكلان قال الفصل الاول
في ضبط معاقد علم المعاني اقول لما كان الغرض ههنا
ضبط معاقد علم المعاني ولم يتأت ذلك الا بضبط ما هو
قيد لها من الحيثية المعتبرة فيها الذي ذكره الشارح اذ لا يتم

ضبط المقيد الا بضبط ما هو قيد له فمهّد ذلك الاصل اولاً
ثم شرع في حديث الضبط بقوله واذ قد عرفت هذا
فنقول الخ كما بيّنه الشارح يشهد بما ذكر من كون التمهيد
تمهيدا للضبط قوله اعلم ان مساق الحديث يستدعي تمهيد
اصل لان المستدعي لذلك التمهيد مساق حديث الضبط
لظهور ان المراد من الحديث حديث الضبط وايضاً فانّ
فيما سبق وفصلان لضبط معاقد هما ثم اورد في كلّ
منهما تمهيدا وظاهر ان الثاني تمهيد لضبط ما هو قيد لمعاقد
علم البيان فالمناسب ان يكون هذا ايضا تمهيدا لضبط
ما هو قيد لمعاقد المعاني والحاصل انّ السياق والسباق
يدل على ما ذكرناه عند من له المذاق هذا وما قيل من انّ
الغرض منه تمهيد العذر لايراد ضبط المعاقد في هذين الفنين
دون سائرهما سيّما الذي اشترك بهما في ذات الموضوع

ليس

ليس بشيء لانه ان اريد به ان الغرض منه هو تمهيد للعذر
لا للضبط فظاهر الفساد مما سبق من القراين الدالة
على انه تمهيد للضبط وان اريد ان الغرض والمقصود الاهم
هو ان يكون تمهيدًا للعذر واما كونه تمهيدا للضبط فمقصود
بالتبع فظاهر انه ليس كذلك لدلالة سوق الكلام على خلافه
على انه لا دلالة في عبارة الكتاب على عذر عدم ايراد
ضبط المعاقد في سايرهما الذي هو جزء مدعاه كما هو الظاهر
من كلامه كالنحو وغيره وان فهم منها عدم ايراد الضبط
في النحو بل لا دلالة ايضا على عذر ايراد الضبط في البيان
لان المستفاد من التمهيد وما ذكر بعده ضبط التراكيب
من حيث افادتها الخواص ولو قيل يمكن ان يستفاد
العذر لايراد الضبط في البيان بالقياس الى هذا العذر
قلت فهذا عذر آخر غير مذكور في الكتاب وجعل قول المص

فيجب المصير الى ايرادها تحت الضبط نتيجة للمقدمة الممهدة لا يغني
شيئا اذ لا يدل على عذر عدم ايراد الضبط في سايرهما ولا على
عذر ايراد الضبط في البيان فكيف يدل على انه تمهيد للعذر و
لايراد الضبط فيهما دون سايرهما بل غايته ان يدل على عذر
ايراد الضبط في المعاني فقط وذلك لا ينافي لما ذكرناه من
كون التمهيد تمهيدا للضبط واما قوله ولهذا لم يفصّل جواب
الشبهة الى آخره ان جعل دليلا كما هو الظاهر من سوق كلامه
يرد عليه المنع بان عدم تفصيل جواب الشبهة الموردة على المعاني
لا يدل انه تمهيد العذر لايراد الضبط في هذين الفنين دون
سايرهما اذ غايته ما يدل عليه هو ان يكون تمهيد العذر ايراد
الضبط في هذا الفن قال الشارح وايضا مؤدي مذمومة
الى آخره وقال في الحاشية ولا شك ان عدم تعلق النفع به
في الآخرة مع انهم باعوا به حظوظ انفسهم الى آخره اقول

خلاصة الكلام في هذا المقام ان مؤدي مذمومة ما شروا به
رداءة سبب بيع حظوظ انفسهم به يدل عليه تعلق المذمومية بالشراء
وعدم تعلق نفع به في الآخرة ولا شك ان مضمون لمن
اشتراه ماله في الآخرة من خلاق استبدال كتاب السحر
وايثاره واختياره على كتاب الله تعالى صرّح به في حاشيته
للكشاف وعدم تعلق نفع به في الآخرة وليس معنى ذلك
الاستبدال والايثار الا بيع حظوظ الآخرة المترتبة على كتاب
الله به كما انه ليس معنى بيع انفسهم الا بيع حظوظ الآخرة به يشهد
بذلك مساق الآية لتقبيح حالهم ولا يخفى ان ما بيع به حظوظ
الآخرة يكون في غاية القباحة ونهاية الرداءة لا يحتمل لان
يكون مباحا فصار مآلهما عدم تعلق نفع به ورداءته بسبب
بيع حظوظ الآخرة به فتوارد النفي والاثبات على علم واحد
فيما قررناه ظهر ان بيع حظوظهم به معتبر في مضمون لمن اشتراه

لانه ضيمة اليه يؤيده قول الشارح فيرجع مؤدى مذمومية
ماشروا به الى مضمون ماتعلق به علموا وظهر انه فلح ماتوهم
من انه غير مفهوم من تلك الجملة بل انما يعلم من الجملة الثانية
وانه يحتمل ان يكون امر مباح بيع به حظوظ انفسهم ولا يترتب
عليه نفع في الآخرة ولم يكن مانعا من الانتفاع بغيره وانه لا يخفى
ان المفهوم من الجملة الثانية كمال الرداءة ونهاية القباحة
فلم يكن مؤدى الجملتين واحدا قال الشارح في حواشيه
على المطول وفيه بحث لانهم ارادوا الى آخره قال المعترض
اعلم ان المعنى الاصلي هو المعنى التركيبي الذي يحصل بمجرد تأليف
الى آخره اقول ان اراد ان منظور المعاني هو المعنى الزايد
على المعنى التركيبي زايدا كان على المعنى الوضعي للفظ الذي
عبر به عن المقصود ولا كما هو الظاهر من سوق كلامه فربما
جاز ان يكون المدلولات الوضعية للالفاظ التي عبر بها

عن

عن المقصود من اللطايف والخواص التي يبحث عنها في المعاني
وهو ظاهر الفساد ولا يلتزم به من له المذاق في فن البلاغة
كيف وان الخواص عندهم على قسمين خطابية مبنية على مناسبات
عرفيه وعلاقات ظنية واستدلالية مبنية على علاقات عقلية
قطعية وان السكاكي جعل الخواص ما تفتقر في تأديته الى
ازيد من دلالات وضعية وان اراد به المعنى الزايد
على المعنى التركيبي وعلى المعنى الوضعي للفظ الذي عبر به
عن المقصود كان البحث عن مثل القرب والبعد المعبرين
بلفظيهما لدخولهما تحت المعنى الوضعي بحثا لغويا وان اراد
به ان القرب والبعد وان كانا داخلين في المعاني الوضعية
الا ان القصد الى بيان القرب والبعد خارج عنها فيصح ان
يبحث عنها في هذا الفن قلنا يمكن اعتباره في جميع
الالفاظ كما بينه الشارح فلا وجه لعده من النكت واللطايف

التي يعتبرها البلغاء قال واجيب عنه الى آخره اقول
حاصل الجواب راجع الى المنع كأنه قيل لا نسلم انّ ما اخذ
في تعريف الخبر هو صفة الكلام فلم لا يجوز ان يكون صفة المتكلم
فلا يلزم الدور وما يقال من انه قد بيّن المصنف فيما سبق
بداهة صدق المتكلم وكذبه حيث قال الى آخره اثبات للمقدمة
الممنوعة اعني كون المعرّف صدق الخبر لكنه فاسد من وجهين
امّا اولا فلانه لا يلزم من ثبوت بداهته عند المصنف بداهته
عند صاحب التعريف واما ثانيا فلانه قد بيّن فيما سبق بداهة
صدق الخبر ايضا حيث قال لكن العلم بالصادق والكاذب
موقوف على العلم بالخبر الصدق ثم ان التنزل عن دعوى
بداهة الخبر لا يوجب التنزل عن دعوى بداهة صدق الخبر كما
لا يوجب التنزل عن دعوى بداهة صدق المتكلم فيبقى على بداهته
فلا يصح ان يجعل معرّفا قال فاما السبب في كون الخبر الخ

اقول ذكر المصنف اولا انّ مرجع احتمال الصدق والكذب
الى اتصاف الحكم ثم قال فاما السبب بكلمتي الفاء واما ولفظة
السبب فهذا اقوى دليلا ينادي باعلى صوته على ان المراد
بيان سبب اتصاف الحكم والخبر بالاحتمال مع انه متكفل
لدفع السؤال المشهور على انّ الاحتمال يراد في الامكان
الذهني كما صرح به الرازي في شرحه للمطالع في آخر بحث
الجهات وبه يشعر قول الشارح هو الامكان الذهني
بطريق الحصر فعلى هذا تعيّن لان يكون قوله فهو امكان تحقق
الحكم الى آخره بيانا لسبب اتصافه به وظهر اندفاع ما قيل
من انّ كون الاحتمال بمعنى الاحتمال الذهني خلاف الظاهر
قوله فلانه لا بد ان يراد من الخبر الحكم اقول لا شك انّ بيان
السبب لاتصاف الخبر بالاحتمال ليس الا بيان السبب
لاتصاف الحكم به لكون الاتصاف به حقيقة للحكم الا انه ذكر

الخبر بدل الحكم تنبيها على انه تصف به تبعا واعتمادا على القراين.
الداله على ان المراد بيان سبب اتصاف الحكم به قال
الشارح ولذلك قال فيما سبق او من نحو منطلق بترك المسند
اليه اقول يريد ان التعبير عن المسند اليه تارة بالحذف وتارة
بالترك قرينة على انه قصد التفنن في العبارة ههنا وذلك لانه
لو كان في اختيار الحذف في المسند اليه اشعار بالركنية والترك
في المسند اشعار بعدمها لكان المناسب فيما سبق ان لا يذكر
الترك لاشعاره بعدم الركنية والحاصل انه لو كان ذكر الحذف
والترك ههنا للاشعار بما ذكر من الركنية وعدمها لكان المناسب
فيما سبق ان لا يذكر عبارة تشعر بخلاف ما يشعر به الحذف وبهذا
التقرير يندفع ما توهم من ان اختيار عبارة لنكتة مخصوصة
مقصودة بها في موضع لا يوجب اختياره في موضع آخر
وذلك لانا لا ندعي انه لا بد من ذكر تلك العبارة بعينها حتى

يمنع

يمنع ويستند بما ذكر بل نقول ان المناسب ان لا يذكر عبارة تشعر
بخلاف ما يشعر به تلك العبارة فتدبر والنظير الذي اورده
ههنا لتأييد زعمه ليس بنظير لما نحن فيه اذ الواقع في حديث
آخر لا تشعر بخلاف ما يشعر به لفظ الرحمن فليتأمل قال
الشارح ولا بد منهما في كل حالة لكنه قد لا نفصلهما الى آخره
اقول لا بد وان تكون كل حالة مقتضية مركبة من مرجح
ومصحح مغاير للوضع والعلم به اذ لا يخفى ان صحة الاحضار
في ذهن السامع مما يصحح لايراده على اي طريق يراد اذ لولاها
لما تيسر لنا ايراده على طريق من الطرق المختلفة وظاهر انها
لعمومها بالطرق كلها لا تصلح لان تكون مرجحا لاحدها على الآخر
بل لا بد في كل منها من مرجح من المرجحات وانها مغايرة
لهما بديهة زائدة عليهما غير معتبرة فيما وضعت له الالفاظ
فتعين ان كل حالة مقتضية لا بد وان يكون مركبة من مرجح

ومصحح بعد العلم بالوضع ثم انا نبين بعض المصححات على وجه
التفصيل اما في الطي مثلا فالمصحح فيه سوا ان تكون حاضرا
في ذهن السامع عارفا منك القصد اليه والمرجح اما ضيق
المقام او غيره على ما صرح به المصنف واما في الذكر فلا بد فيه
ايضا من مصحح هو صحة الاحضار على وجه الذكر ومن مرجح
هو كون الخبر عام النسبة الى كل مسند اليه والمراد تخصيصه بمعين
او غيره واما في التعريف فهو صحة احضاره على وجه التعيين
اذ هي مصحح بالنسبة الى اقسام التعريف والمرجح فيه سوا ان
تكون المقصود من الكلام افادة السامع فائدة يعتد بمثلها
واما في المضمر فهو صحة الاحضار على وجه الاضمار كما صرح به
الشارح في الحاشية لانه بالقياس الى اقسام المضمر لا يمكن
ان يرجح احدهما على الآخر فهي من المصححات بالقياس اليها
والمرجح هو كون المقام مقام الحكاية او الخطاب او الغيبة

وكذا

وكذا في المضاف فانه لا بد فيه من صحة احضاره بواسطة كونه
معلوم الانتساب الى المضاف اليه كالموصول ومن علم
طريق سواه او غيره ليرجح على الآخر من المعرفات وقس
عليه سائر الحالات المقتضية فانك اذا امعنت النظر
فيها وجدتها مركبة منهما ولا يخفى عليك ان المتكلم يحتاج
في المضاف بعد العلم بوضعه الى ان يعلم بكونه منسوبا الى
المضاف اليه ليصح احضاره بذكره كما في الموصول بعينه بلا
فرق بينهما وكذا يحتاج في ضمير الخطاب بعد العلم بوضعه الى
كونه حاضرا معينا حتى لو اطلق على المخاطب ولم يكن حاضرا
معينا لم يكن على حقيقته كما في اسم الاشارة بعينه فان احتاج
بعد العلم بالوضع الى شيء آخر في اسم الموصول والاشارة
فليحتج فيهما ايضا فلا يصح قوله فيما عدا الموصول والاشارة
غير محتاج الى شيء آخر وان لم يحتج فيهما لم يحتج في الموصول

والاشارة ايضا والنزق تحكم على ان قوله ولاريب ان الكلام
فی علم البلاغة الى آخره لو صح بجميع مقدماته يلزم ان لا يعد كونه
محسوسا مشاهدا لكونه معتبرا فی جانب الوضع اذ لو اطلق
على غير المحسوس لم يكن على حقيقته من المصحح كما لا يعد العلم بالوضع
منه ولو اراد من المصحح فيه صحة الاحضار بواسطة كونه محسوسا
مشاهدا وان يأب عنه سوق كلامه كل الاباء قلنا فهذا
الاعتبار يجری فيما عداه كالمضمر والمضاف وغيرهما كما بيناه
آنفا فلا وجه لنفيه عما عداه واما حديث التعسف فی التلفيق
بين العلتين المذكورة احديهما فی الكتاب والاخری فی الحاشية
فلعل ذلك انما نشأ من اشتباه كان من الحروف المشبهة
بكان من الافعال الناقصة والواقع فی الحاشية هو الاول
دون الثانی **قال** فهذا ابعد عن الصواب وقال فی
الحاشية لان العلم بالشیء اما ان يكون وجودا اصيلا الى قوله

وليس

وليس يلزم من ذلك ان يكون شیء من مراتب الظل موجودا
وجودا اصيلا قيل المفهوم من هذا الكلام ان لا يكون للوجود
الظلی وجودا اصيلا لشیء اصلا لا للظل ولا لذی الظل والثانی
مسلم وفی الاول نظر اذ لا ينقبض العقل من ان يكون الى
قوله ويكون وجودا ظليا لماهية الانسان **اقول** المفهومات
المنتزعة عن الفرد الذهنی مع ابناء نوعه وذو الظل كماهية
الانسان مثلا اما ان يكونا متغايرين بالذات كما هو الظاهر
او بالاعتبار فان كان الاول يلزم ان يكون الوجود الواحد
قايما بشيئين مختلفين بالذات وهو باطل بديهة وان كان
الثانی يلزم ان يكون الشیء الواحد موجودا فی الخارج باعتبار
ومعدوما فيه باعتبار آخر ويلزم ايضا اتصاف الذهن بذات
ذی الظل وهو محال على انا نقول ثم كلام الشارح
راجع الى منع لزوم كون شیء من مراتب الظل موجودا وجودا

اصيلا وليس الغرض منه منع مجرّد اللزوم بحيث يجوز ان يكون
شئ من مراتب الظل موصوفا بالوجود الاصلي كيف وان
الظل ممتنع الوجود عنده على انه حينئذ لا يصلح للرد على سعد
الملة والدين بل هو منع لكون شئ من مراتب الظل موجودا
وجودا اصيلا مطلقا فالاعتراض عليه بمنع عدم اتصاف الظل
بالوجود الاصيلي كما يدل عليه قوله اذ لا ينقبض العقل الى آخره
اذ هو لافادته مجرّد الجواز لا يصلح لان يكون دليلا خارج
عن دأب المناظرة وايضا كون العلم عرضا وكيفا موجودًا
وجودًا اصيلًا مردود بان الجوهرية والعرضية باعتبار
الوجود الخارجي وعلمه الصورة الذهنية باعتبار وجودها
في الذهن وقيامها به وبهذا الاعتبار يمتنع وجودها في الخارج
فلا يكون العلم عرضا وكيفا موجودا في الخارج وما قيل من ان
صورة الجوهر جوهر باعتبار انها ماهية اذا وجدت في الخارج

كانت

كانت لا في موضوع وعرض باعتبار وجودها في الذهن قائمة
به مدفوع بان الماهية المأخوذة مع الوجود الذهني لما امتنع
وجودها في الخارج وجب ان لا يكون عرضًا كما لا يكون جوهرا
صرّح به في حواشيه للتجريد واما ما يقال من ان العلم من مقولة
الكيف فلعلّ ذلك مختص بصورة الكيف باعتبار معلومه كما
تقتضيه قولهم بان العلم والمعلوم متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار وان الماهية ثابتة بنفسها في الذهن كذا نقل عن
الفاضل الشريف واما على القول بالاظلال والاشباح
فالعلم مطلقا من مقولة الكيف لكنه لا تعويل عليه اذ مداره انكار
للوجود الذهني قوله ومع ذلك يخالف لما حققه في بحث الوجود
الذهني في حلّ شبهة منكريه الى آخره **اقول** لنا ان نقرر
الشبهة وجوابها على وجه يندفع به توهم المخالفة وهو انه لو كانت
ماهية الحرارة مثلا موجودة في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا

اذ لا معنى للحار الا ما فيه الحرارة وتلخيص الجواب ان منشأ الاتصاف
بذات الشيء ونفسه هو الوجود الاصيل لا الوجود الظلي وهذا
لا يدل على نفي الاتصاف بظله وصورته بحسب الوجود الذهني
حتى يكون بين كلامي الشارح مخالفة قوله وبما قررنا ظهر ان مادة
شبهة المنكرين هي مقولة الاعراض الى آخره اقول على ما قررناه
تعم الشبهة الامور الاعتبارية ولوازم الماهيات ايضا بان
يقال مثلا لو كان الامتناع موجودا في الذهن لزم كون الذهن
ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع وكذا الجواب
عنها بانا لا نم ان الممتنع ما فيه الامتناع بل الممتنع ما قام به ذات
الامتناع ونفسه والقايم بالذهن هو ظله وصورته فاللازم
منه اتصاف الذهن بظله وصورته لا بذاته ونفسه وتحقيقه
ان للامتناع حصولين حصول باعتبار صورته وظله وهو بمنزلة
الوجود الظلي للموجود الخارجي وحصول باعتبار ذاته ونفسه

وهو بمنزلة الوجود الخارجي للموجود الخارجي والاول حصوله
في الذهن ولهذا اتصف بظله وصورته والثاني حصوله في
الفرد الممتنع ولذا اتصف بذاته ونفسه والحق ما قررناه
وعليه جمهور الافاضل والحق احق ان يتبع قوله مع انه لا يشفي
عليلا ولا يغني شيئا الى آخره اقول الثبوت صفة
الثابت والاتصاف صفة الموصوف المثبت له وظاهر ان
الاتصاف يترتب على الثبوت عند العقل يشهد بذلك صحة
قولك ثبت له فاتصف به بكلمة الفاء التي للترتيب فيكون
ثبوت شيء لشيء مطلقا علة لاتصاف المثبت له بالثابت
سواء اقتضى ذات المثبت له من حيث هي ذلك الثبوت كما
في لوازم الماهيات اولا كما في غيرها واما ما ذكره الشارح في بحث
الوجود من ان ثبوت الوجود للموضوع ليس كوجود الاعراض
لمحالها حتى يلزم وجوده في نفسه بل معنى ثبوته للموضوع اتصاف

الموضوع به وصدقه على الموضوع انتهى فلا يقدح بما نحن فيه

لجواز ان يريد به نفي لزوم الوجود في نفسه لان سوق الكلام فيه

لا ادعاء اتحاد الثبوت بالاتصاف اي لا يلزم من ثبوت الوجود

للموضوع وجوده في نفسه بل اللازم منه اتصاف الموضوع به

وصدقه عليه وبما بيّنا ظهر ان الثبوت علة للاتصاف

وبه اندفع التوهمات واضمحل

التخيلات تم

الكلام بعون

الملك

العلام

م